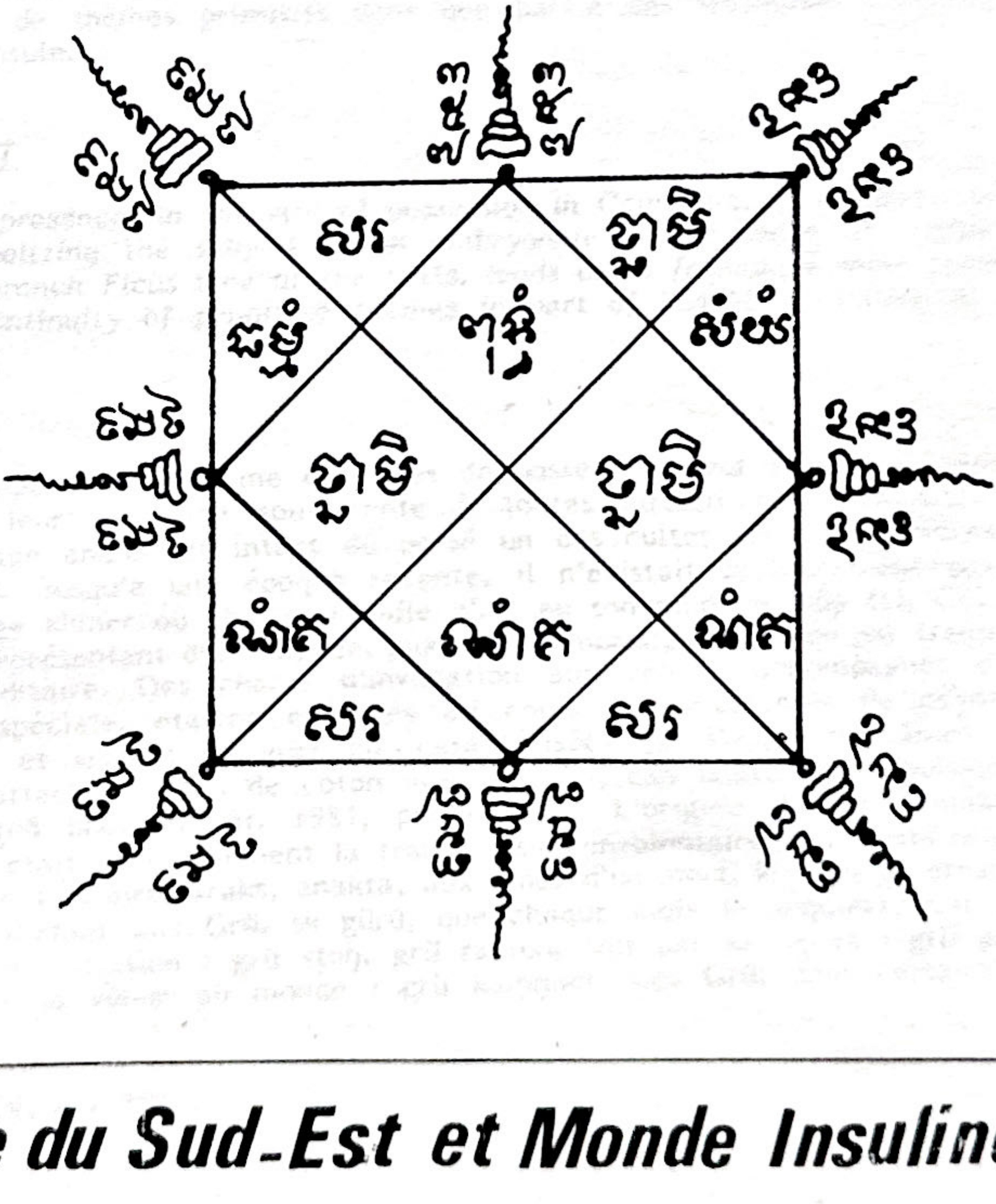
CeDRASEMI

ASEMI

CAMBODGE II



Asie du Sud-Est et Monde Insulindien

Vol. XV - 1-4 - 1984

E.H.E.S.S./C.N.R.S.

UNE REPRESENTATION INATTENDUE DU FIGUIER A CINQ BRANCHES

par François BIZOT

RESUME

Au Cambodge, la présence dans les rites de possession d'une offrande spéciale symbolisant l'image embryonnaire du sujet sous la forme du Figuier à cinq branches des textes, amène à formuler certaines remarques sur la continuité de thèmes primitifs dans une partie des traditions bouddhiques de la péninsule.

ABSTRACT

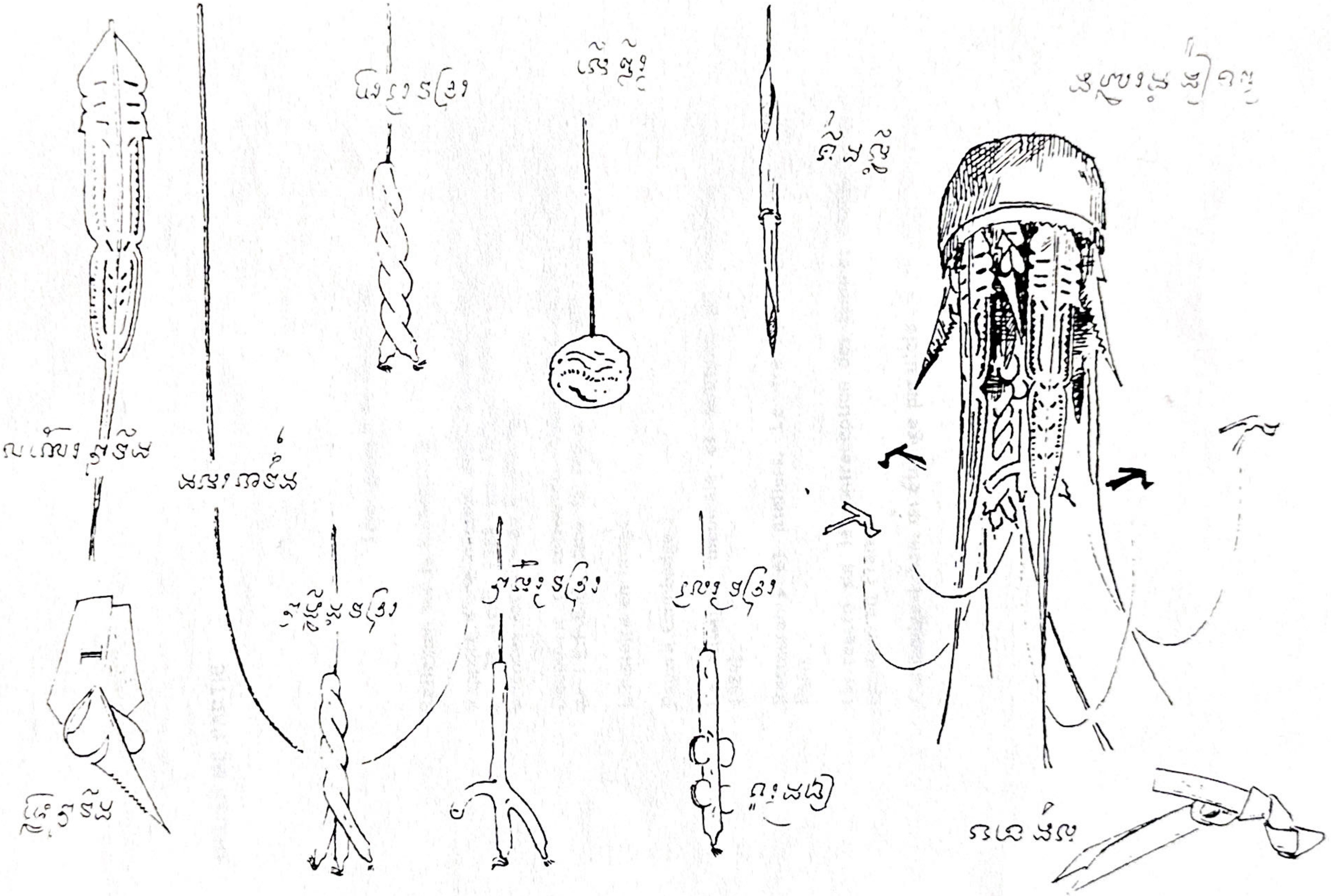
The presence, in the rite of possession in Cambodia, of a special offering symbolizing the subject in an embryonnic aspect under the shape of the five branch Ficus tree of the texts, leads us to formulate some remarks on the continuity of primitive themes in part of buddhist tradition in the peninsula.

L'importance extrême des rites de possession, leur rôle vital dans la société, leur influence sou-jacente à toutes circonstances, faisaient de cet héritage ancien et intact du passé un des cultes les plus typiques du Cambodge. Jusqu'à une époque récente, il n'existait probablement pas un seul village khmer où chaque famille n'ait eu son médium, **rūp** (1). Celui-ci était le représentant d'une lignée, **jnuor**, immémoriale perpétuée par transmission héréditaire. Des chants d'invocation aux génies, accompagnés d'une musique spéciale, étaient exécutés au cours de cérémonies de dévotion, **loeṅ roṅ**, et surtout de guérison, caractérisées par l'appel des âmes, **hau braliṅ**, l'attache de fils de coton aux poignets, **caṅ bhūt**, et l'expulsion du mal, **paṇṭeñ brāy**, (Bizot, 1981, pp. 67 sq.). L'origine de toute maladie, en effet, était invariablement la transgression involontaire d'interdits relatifs à un génie tutélaire, **āraks, anaktā**, aux âmes d'un mort, **khmoc**, ou errantes, **brāy**, et surtout aux **Grū**, sk **gūrū**, que chaque individu acquiert, soit à la suite d'une initiation : **grū sṭoḥ, grū rabien**, soit par sa lignée : **grū jnuor**, et surtout sa venue au monde : **grū kaṃṇoet**. Ces **Grū**, dont certains ont

un nom personnel, désignaient des entités invisibles, des sortes de **devatā** d'anges gardiens ombrageux, en un mot des esprits à la fois protecteurs et redoutables selon que le culte qui leur était rendu satisfaisait ou non leur fantaisie. Ce culte impliquait notamment l'entretien régulier d'un autel, **hiṅ**, et la confection minutieuse d'une offrande rituelle votive personnelle : le **jam jnuor** -offrande provisoire- ou **jam kaṃṇoet** -offrande permanente. Toute erreur dans leur fabrication pouvait compromettre la santé du sujet. Le **jam** fautif était dans ce cas remplacé par un nouveau, selon le scénario habituel des rites d'exorcisme où l'on abandonne un simulacre de la dépouille malade (Bizot, 1981, pp. 65 sq.). Je voudrais ici attirer l'attention sur le problème intéressant que pose la représentation du **jam grū kaṃṇoet.**

Dès les premières douleurs, la sage-femme, **chmap**, préparait le **jam.** Sur un socle, le plus souvent fourni par une noix de coco, étaient piquées des bougies de différentes formes : **dien kāṃbhliṅ, dien vaeṅ, dien snaeṅ, dien laev,** ainsi que des feuilles de bétel roulées, **sliḳ mlū**, en séries variables (neuf, douze, vingt, vingt et un, trente, trente-deux, trente-trois), quatre noix d'arec, **phlae slā**, quatre motifs dits "queues de perruches", **kanduy sek**, quatre motifs dits "moineaux" **satv cāp**, trois ou cinq motifs dits "scarabées mâles" **kanlan jhmol**, trois ou cinq motifs dits "scarabées femelles", **kanlaṅ' ñī**. Le détail de ces éléments variait selon les lignées, les individus, les régions, et il pouvait n'y avoir qu'un seul exemplaire de certains motifs. Après l'expulsion, le **jam** était achevé en fonction des restes éventuels de l'enveloppe amniotique sur le corps du nouveau-né : un fil de coton accroché au **dien snaeṅ** si l'amnion était porté en sautoir, **saṅvār**, un couvercle cônique en tissu posé sur le **dien kāṃbhliṅ** si l'amnion coiffait l'enfant, **bāk' muok**, etc. Ces signes révélaient une plus grande puissance du Grū, **grū saṅvār**, mais aussi un danger d'autant plus grave de lui déplaire, **khus grū**. Le **jam** achevé était placé sur l'autel de la maison et conservé avec les offrandes habituelles : eau, riz, bananes, encens, **slā dharm** etc. Il était une figuration du foetus et tenait lieu, après l'expulsion, de siège au Gru de naissance.

D'une façon générale, le symbolisme des objets rituels (**pāysī, slā dhamma,** bougies, baguettes d'encens, etc.) a pour objet de matérialiser le ventre maternel (Bizot, 1980, p. 245). J'ai déjà donné des exemples qui montrent à quel point l'idée de régression utérine et de renaissance domine aussi l'enseignement traditionnel du bouddhisme (Bizot, 1980, p.240 sq. et passim, Bizot, 1981, pp. 55 sq., 63 sq. et passim). Le symbolisme foetal du **pāysī** qui figure le nouveau corps du candidat dans les rites de la puberté et de l'ordination, est toujours commenté en Thaïlande, au Laos et en pays shan, dans les mêmes termes que ceux employés au Cambodge. Le **jam** du Grū de naissance et sa signification concerne donc un fond de croyances manifestement identique. De même que le fil de coton ou le couvercle cônique figurent l'amnion, de même le socle, les bougies diverses, les feuilles de bétel, les noix d'arec, les "scarabées", etc., doivent être rapprochés des constituants de l'embryon tels qu'ils sont décrits dans les textes. Ils symbolisent, disons globalement, car maintenant la signification de chaque détail est oubliée, les trois lettres MA A U, les trois souffles, **savāt, nisvāt, pasvāt,** les quatres éléments, les cinq **khandha** (NA 12, MO 21,BU 6, DDHA 7, YA 10), les neufs ou (avec la fontanelle) les dix ouvertures, les douzes constituants liquides, les vingt-et-un organes, les trente-trois lettres de l'alphabet



qui commandent à ces formations, etc. (Bizot 1976, pp. 74, 85 sq., 100, 101; Bizot 1981, pp. 65 et passim)

La présence de "moineaux" doit cependant retenir l'attention. On ne s'attend pas à trouver ces motifs à propos d'une représentation du foetus. Pareils ornements n'auraient aucun sens. Il faut penser, au contraire, qu'ils symbolisent quelque chose dont la signification est en rapport avec l'élaboration du nouveau-né. Il est alors facile de se rendre compte qu'ils correspondent aux quatre oiseaux Indriy, c'est-à-dire aux facultés **indrīya** de l'individu, selon la convention traditionnelle (Bizot, 1976, p. 83, Pl.X, XI, XIII). L'image d'oiseaux avec un bec de rapace pour dévorer les hommes est au Cambodge un symbole commun des facultés de l'être et la présence ici de ces motifs décoratifs ne s'explique pas autrement. Dès lors, le **jam grū kaṃṇoet** se présente comme une représentation du Figuier à cinq branches, dont on sait que le feuillage abrite les oiseaux Indriy (Bizot, 1976, pp. 117-120). L'un et l'autre sont une figuration de l'embryon. Les cinq branches correspondent aux quatre membres et à la tête du foetus, et cet être, en cours de renaissance, représente l'adepte initié aux techniques de la respiration embryonnaire, comparé en même temps au Figuier cosmique, allégorie qui désigne à la fois l'être primordial et le Dhamma personnifié (Bizot, 1976, p. 118). Les "moineaux" sont donc peut-être le prototype des oiseaux Indriy et ont pu primitivement entrer dans la composition d'une représentation non bouddhique de l'individu. Dans cet ordre d'idée, le Gru de naissance peut être l'archétype du dieu que la tradition montre perché au sommet du Figuier à cinq branches pour indiquer le chemin de la délivrance à l'adepte et que les textes nomment Maha Patthan (Bizot, 1976, p. 81, 88, Bizot, 1980, p. 247).

Cette identification d'une représentation du Figuier à cinq branches, en relation avec des rites de possession où le Bouddha n'est jamais figuré, amène à formuler certaines remarques sur la continuité de thèmes primitifs dans une partie des traditions bouddhiques de la péninsule. On a tout lieu de penser que les cultes de possession appartiennent à une couche, sinon pré-bouddhique, du moins antérieure aux croyances bouddhiques de la société khmère du XIVe siècle. Il serait même surprenant que les sources de ce type de relation chamanique entre les hommes et les esprits ne soient pas à chercher dans un substrat local originel recouvert par le développement des croyances religieuses pré-angkoriennes. Parallèlement à ces rites, il existait aussi d'autres cérémonies moins étrangères au **saṅgha**, dont la fonction n'était liée à aucune démarche thérapeuthique, mais au cours desquelles des divinités de l'hindouisme, des ascètes fabuleux, des rois et des généraux célèbres, des héros légendaires ou historiques, voire des Bouddha du passé, étaient invités à incarner leur "puissance", **pāramī**, par le canal de médiums attitrés (Bizot 1971, pp. 408-9). Les souverains défunts du Cambodge, dont les images exposées au Palais de Phnom Penh étaient l'objet d'un culte régulier, continuaient ainsi d'exprimer solennellement leurs pensées ici-bas à propos des affaires du pays. On peut imaginer qu'à Angkor un culte était rendu aux hommes après leur mort; en tout cas quelques inscriptions pourraient témoigner qu'un tel culte honorait certains grands personnages, rois, chefs militaires, etc. Que ce culte s'appliquât effectivement aux rites de possession reste à établir (Groslier 1973, p. 209, n°2), mais force est de reconnaître que l'hypothèse apporterait certaines réponses à des problèmes

qui pour l'instant demeurent en suspens.

L'allégorie du Figuier à cinq branches, caractéristique aujourd'hui d'un bouddhisme initiatique qui ne renvoie à rien de connu -l'accès au Nirvana passe par une transformation en embryon-, pourrait ainsi tirer son origine de coutumes communes aux populations indigènes de la péninsule : on peut penser que les cultes primitifs se sont tout particulièrement servis de thèmes ordonnés autour d'une nouvelle naissance (Bizot, 1980, pp. 233). Ces thèmes auraient été rejoints par les shémas obstétricaux des rites du brahmanisme introduits dès la première indianisation (Bizot, 1981, pp. 94-8); l'hindouisme et le Mahayana en auraient été imprégnés à Angkor, comme vraisemblablement le Theravada des Môns dans les différents foyers de la culture de Dvaravati.

Il est en effet remarquable que la littérature en écriture yuan des provinces septentrionales de la Thaïlande transmette exactement le même enseignement bouddhique que celui du Cambodge. Le mythe du Figuier à cinq branches et les doctrines afférentes à cette quête spirituelle particulière (cf. le texte traduit dans Bizot, 1976) y sont exposés avec des mots équivalents, notamment dans un texte fort répandu intitulé Pavarabandha. Le sangha thaï du Nord n'est pas relié directement à l'histoire religieuse d'Angkor, pas plus qu'il n'a recouvert un substrat brahmanique dont l'incidence sur les thèses bouddhiques ne saurait à priori être écartée. On sait, grâce à l'épigraphie (Halliday 1931, pp. 81-105, Coedès 1926, pp. 189-200) et aux chroniques en pāli et en siamois (Coèdes 1926, pp. 1-185, Mangrai 1981, Notton 1930, Sommai et Swearer 1977, Mls Sdk 2482), que le bouddhisme d'Haripûnjaya, sur lequel en partie il se greffa au XIVe siècle (Bizot, en préparation), relevait du Theravada des Môns. Tout en étant restée indépendante des traditions khmères, la communauté thaïe suivit donc un enseignement commun. On est dès lors plutôt tenté de chercher à situer l'origine de ce vaste courant de pensée -orienté par rapport aux principes d'une embryogénie sacrée -dans la société mône dont la civilisation fait rayonner le bouddhisme pendant presque mille ans sur toute la péninsule et dont il apparaît que le Theravada fut introduit à Angkor au début du XIIe siècle (Dupont 1959, pp. 282-5).

Il ne semble pas y avoir d'offrande équivalente au **jam grū kaṃṇoet** dans le culte que les Thaïs rendent aux esprits. Mais s'il s'avérait que les Môns de Thaïlande ou de Birmanie faisaient usage, comme les Khmers, d'une représentation du Figuier à cinq branches dans leurs rituels de possession, on aurait là une preuve précieuse de l'influence des traditions mônes dans le bouddhisme indochinois.

Note

1.- La translittération adoptée est celle de S. LEWITZ. "Note sur la trans-

littération du Cambodgien", Paris, BEFEO,LV, 1969, pp. 163-169.

Bibliographie

BIZOT F.

1971 "La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge", Etudes Asiatiques XXV, pp. 408-39.

1976 Recherches sur le bouddhisme khmer, I, Le figuier à 5 branches, public. E..F.E.O, CVII, Paris.

1980 Recherche sur le bouddhisme khmer,II, La grotte de la naissance, B.E.F.E.O., LXVI, pp. 221-273.

1981 Recherches sur le bouddhisme khmer, III,Le don de soi-même, Pulb. E.F.E.O., CXXX, Paris.

(en préparation) Recherches sur le bouddhisme khmer IV, La validité de l'ordination et les origines du Mahāni-kāya.

COEDES G.

1926 "Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental", BEFEO XXV, pp. 1-104.

DUPONT P.

1959 L'archéologie mône de Dvaravati, EFEO, 2 vol. Paris.

GROSLIER B.P.

1973 Le Bayon, Inscriptions du Bayon, publication de l'EFEO Paris.

HALLIDAY

1931 "Les inscriptions môn du Siam", BEFEO XXX, pp. 81-105.

Mls Sdk

2482 Tāṃnām mūlsāsnā, Bangkok 2482 (caractères thaïs).

NOTTON C.

1930 Annales du Siam, II, Chroniques de La:p'un, Paris, Nancy.

SOMMAI et SWEARER

1977 "Mūlasāsanā Wat Pā Daeng : the Chronicle of the Founding of buddhism of the Wat Pā Daeng Tradition", Journal of the Siam Society, 65,2 pp. 73-110.